Entre Pais e Esposas: A Propósito de Regime Desarmônico e suas Conseqüências.

Alcida Rita Ramos

Com este trabalho [1] pretendo demonstrar duas coisas: uma é de caráter teórico-metodológico; a outra, lógico-empírico. A primeira diz respeito às limitações na forma tradicional de se conduzir estudos de parentesco. Refiro-me à abordagem, originalmente britânica, chamada funcional-estrutural. Suas limitações decorrem, essencialmente, da visão sincrônica que a caracteriza, a qual, apesar de todo o seu rigor metodológico, é insuficiente, e mesmo inadequada, em situações como veremos adiante, onde a totalidade social está no tempo e não no espaço. Sobre isso, aliás, já escreveu Edmund Leach em 1954 e muito embora seu livro *Political Systems of Highland Burma* tenha se tornado um clássico da antropologia, o sopro inovador de sua análise, em vez de fortalecido por seguidores, acabou por dissolver-se na corrente sincronizante de seu tempo. [2]

A minha outra preocupação, de caráter lógico-empírico, está relacionada ao problema da patrilinearidade associada à uxorilocalidade. Esta modalidade específica de "regime desarmônico", na expressão de Lévi-Strauss (1976, p. 237), ao con-

1 Em forma abreviada, este trabalho foi apresentado originalmente como conferência, intitulada Patrilincality and Uxorilocality in South America: Some Structural Consequences, no Instituto de Antropologia Social, Universidade de Oxford, em dezembro de 1978. Agradeço a Kenneth I. Taylor, Mireya Suárez, Roberto Cardoso de Oliveira e Robert Murphy a cortesia de haverem contribuído com comentários valiosíssimos no desenvolvimento das idéias aqui contidas.

2 Desde minha primeira fase de pesquisa (1968-70) entre os índios Sanumá, venho tentando demonstrar que o nexo dessa sociedade está no tempo mais do que no espaço (Ramos 1972, 1978a, Ramos e Albert 1977). É bem possível que esteja próximo o dia em que o mesmo seja plenamente reconhecido para toda e qualquer sociedade.

trário do que se propagava na literatura antropológica de duas ou três décadas atrás, não é nem excepcional, nem um contra-senso estrutural. Dado o âmbito em que a patrilinearidade é exercida e as condições específicas de residência, tal co-existência não só é logicamente possível, como empiricamente verdadeira. O continente sul-americano, e particularmente o Brasil, oferece o campo adequado para uma demonstração dessa ordem.

PROPOSTA

O velho argumento de que a prática da uxorilocalidade a) dispersa os homens pertencentes a patrilinhas e b) gera tensões psicológicas nesses homens, portanto, incompatível com o desenvolvimento e manutenção do princípio agnático (Murdock 1949, pp. 217-18), tem sofrido um desgaste crescente nas últimas décadas. Pelos anos afora, pesquisas antropológicas têm demonstrado que o regime desarmônico patrilinear/uxorilocal é bem menos excepcional do que se esperava. Como bem diz Waud Kracke, "a princípio considerado como uma anomalia, esse arranjo desarmônico deve atualmente ser reconhecido como uma forma viável e recorrente de organização na Amazônia" (1976, p. 295. Minha tradução). Dentre as sociedades indígenas sul-americanas às quais esse arranjo tem sido atribuído, estão os Kaingang (Steward 1949), os Tapirapé Baldus 1970, Wagley 1977), os Parintintin ou Kagwahiv (Kracke 1976, 1978), os Xavante (Maybury-Lewis 1967), os Mundurucu (Murphy 1956, 1959, 1960), os Xaranawa (Siskind 1973), os Caxinawa (Kensinger 1977) , os Sanumá (Ramos 1972, 1974, 1978b; Ramos e Albert 1977).

Para este trabalho destaquei três dessas sociedades: Mundurucu, Xavante e Sanumá, principalmente porque sobre elas existem dados que melhor se prestam à análise que pretendo desenvolver.

São os seguintes os aspectos que proponho elaborar:

1) a residência uxorilocal nem sempre dispersa os agnatas;

2) quando há dispersão de homens agnaticamente relacionados entre si, ela não impede automaticamente a existência e continuidade de entidades sociais organizadas conforme o princípio da patrilinearidade, como, por exemplo, clãs;

3) em certas circunstâncias de residência uxorilocal, é possível a emergência e manutenção de grupos agnáticos so-

cialmente importantes e reconhecíveis, como, por exemplo, linhagens;

4) a regra patrilinear de descendência e a regra uxorilocal de residência são mutuamente compatíveis, tanto do ponto de vista de sua estrutura, como do de sua organização.

Ao examinar as três sociedades selecionadas, veremos que a existência de clãs — isto é, categorias de descendência não localizadas e socialmente difusas — virtualmente independe da regra de residência adotada, enquanto que a presença de unidades patrilineares tipo linhagem — isto é, grupos de descendência com foco social bem definido e atribuições tanto técnicas quanto simbólicas — está condicionada à co-residência de agnatas. Em outras palavras, mantendo constante a regra de descendência, a maneira específica como é posta em prática a regra de residência uxorilocal permitirá ou não a formação, não mais de *categorias* de descendência, mas de *grupos* de descendência. Neste sentido, é útil lembrar a distinção feita por Scheffler (1964, 1966) e Keesing (1970) entre ideologia, regra, categoria e grupo de descendência. Não se trata de insistir em minúcias exotéricas adotadas por especialistas em parentesco, mas sim de utilizar instrumentos conceituais que facilitem a compreensão dos processos de reprodução e operação de unidades socialmente significativas em sociedades onde o parentesco é a mola propulsora da maioria das relações sociais.

DEMONSTRAÇÃO

Comecemos com o caso Mundurucu. Os dados sobre este grupo foram retirados dos vários trabalhos de Robert Murphy (1956, 1969, 1960). A população total dos Mundurucu, em 1953, era de cerca de 1.300 pessoas. Seu contato com a sociedade nacional data de um século e meio, período em que a vida desses índios vem sofrendo profundas alterações, principalmente nas suas práticas guerreiras. Seu território tradicional é a região de cerrado entre os rios Tapajós e Madeira. Aí, Murphy encontrou sete das vinte e cinco aldeias conhecidas no século passado. Essas sete aldeias continham 360 habitantes. O restante estava disperso ao longo do rio Cururu, afluente do Tapajós, para onde os Mundurucu foram atraídos por seringueiros. Os dados aqui reproduzidos referem-se às aldeias mais tradicionais e são relatados no presente etnográfico.

A sociedade Mundurucu está dividida em trinta clãs patrilineares, nominados, exogâmicos, dispersos e não corporativos. Além dos clãs, há uma divisão em fratrias e outra em metades, todas patrilineares e exogâmicas. Em cada aldeia há uma casa dos homens e de uma a cinco residências. Após o casamento, a residência é uxorilocal. Em muitos casos, talvez a maioria, os homens deixam suas aldeias para morar nas de suas mulheres. Porém, eles não residem com as esposas, mas sim na casa dos homens, onde dormem, trabalham e fazem a maior parte de suas refeições.

Existe uma dicotomia sexual marcante nas atividades e interesses de marido e mulher, que, em última instância, pouco têm em comum. Embora sendo membros do clã, fratria e metade paternos, as mulheres não se associam de maneira significativa a seus agnatas masculinos. A relação mais importante nas comunidades do cerrado é entre mãe e filha. Mães e filhas constituem o núcleo dos grupos de trabalho responsáveis pela produção de farinha de mandioca, produto que se tornou extremamente importante para os Mundurucu quando o contato com a sociedade regional passou a ser permanente.

Por sua vez, os homens, pertencendo à mesma casa dos homens, participam em atividades conjuntas, como caçar, preparar novas roças, atuar em cerimoniais etc. Por serem provenientes de aldeias diversas, o que os une não são laços agnáticos, mas simplesmente o fato e serem co-residentes da mesma casa dos homens. Há, porém, casos em que homens do mesmo clã, que se consideram "irmãos", "pais" e "filhos", acabam juntos na mesma casa dos homens após o casamento. Esses aglomerados parecem constituir o que Murphy chama de "subclãs". Entretanto, não tendo continuidade genealógica, pois a cada geração o processo se inicia, com os filhos se reunindo a outras casas dos homens, esses aglomerados não podem ser definidos como grupos de descendência. Seu caráter contingente é indicado pelo fato de apenas quatro dos trinta clãs terem subdivisões. O que esses aglomerados demonstram é que, com residência uxorilocal, mesmo no contexto de exogamia de aldeia, é possível haver co-residência de membros do mesmo clã, ainda que por tempo limitado, se eles casarem com mulheres da mesma aldeia. Utilizarei o termo "agregados agnáticos" para esses aglomerados, distinguindo-os de clãs ou quaisquer outras entidades de descendência.

Nem clãs, nem fratrias, nem metades são corporativos, no sentido de regulamentarem as atividades de seus membros, além do casamento, ou de reterem propriedade em comum, ou

de atuarem de maneira representativa. Os clãs servem, essencialmente, para classificar internamente a população e, depois do contato, para identificar os Mundurucu em contraste com os brancos. Se, por exemplo, uma mulher Mundurucu tiver um filho com um branco, esse filho ficará numa posição marginal, não tanto por sua origem interétnica, mas porque não terá afiliação clânica. Os clãs Mundurucu são categorias de descendência e não grupos de descendência. O princípio de descendência opera aqui ao nível ideológico e não ao nível das atividades concretas. Ele funciona de modo a tornar perfeitamente viável o regime desarmônico dos Mundurucu. A dispersão dos agnatas não leva à perda de afiliação clânica, nem produz tensões psicológicas nos homens, como quer Murphy, uma vez que pertencer a um clã não envolve participação em ações conjuntas do clã como um todo. Por considerar a combinação de patrilinearidade e uxorilocalidade estruturalmente problemática, Murphy opta pela hipótese de que o regime desarmônico Mundurucu é o resultado de mudança externa relativamente recente. No passado, a regra de residência teria sido patrilocal. Seus argumentos, entretanto, não são totalmente convincentes. Além do mais, uma vez que não há uma contradição real nessa combinação, a hipótese de mudança estrutural torna-se desnecessária (Ramos 1978b).

Sobre os Xavante, a fonte de informações utilizada aqui é a monografia de David Maybury-Lewis (1967). Durante a sua pesquisa de campo (1958, 1962, 1964), os Xavante contavam com 2.000 indivíduos, aproximadamente, vivendo em dez aldeias na região de cerrado ao longo do rio das Mortes, afluente do Araguaia. Dessas dez aldeias, seis constituem os Xavante Orientais e quatro os Xavante Ocidentais, de acordo com a divisão de Maybury-Lewis. Cada uma dessas divisões compreende três clãs patrilineares, nominados, exogâmicos, dispersos e não corporativos. Portanto, como os clãs Mundurucu, os clãs Xavante representam categorias e não grupos de descendência. Regulam o casamento e fornecem aos Xavante um sistema de classificação interna. Ao contrário das afirmações dos informantes, mantendo a importância dos clãs no faccionalismo grupal, é freqüente ver membros do mesmo clã se oporem em disputas políticas. Maybury-Lewis afirma que entre os Xavante Ocidentais dois dos clãs não se intercasam e que ambos casam com o terceiro clã. Essa é a sua justificativa para chamar esse arranjo de metades.

Cada comunidade possui uma série de grupos agnáticos nominados, exogâmicos, localizados e, de acordo com Maybury-Lewis, corporativos no sentido de que seus membros cons-

tituem o núcleo de facções políticas. O recrutamento para esses grupos se faz de pai para filhos de ambos os sexos, mas somente os homens são os transmissores do direito de a eles pertencer. Há termos especiais usados entre os membros de cada grupo. Maybury-Lewis chama a esses grupos linhagens, sem, no entanto, fornecer informações sobre a conexão genealógica entre eles e os clãs (Shapiro 1971, p. 65), ou fazer menção sobre ancestrais comuns. Complicando ainda mais a caracterização está o fato de que o mesmo nome próprio pode ser aplicado a mais de um desses grupos, mesmo quando associados a clãs diferentes. Além disso, indivíduos pertencentes a eles, ou mesmo grupos inteiros, podem mudar de um clã para outro, dependendo das flutuações nas lealdades de uma facção para outra. Apesar disso, essas entidades parecem representar um tipo de grupo agnático localizado e socialmente coerente. Todo Xavante pertence a um desses grupos. Mesmo quando se tornam pequenos demais para serem viáveis e acabam por desaparecer, os membros que restam são incorporados a outros grupos similares, independentemente de considerações de ordem clânica. Esses grupos, portanto, cobrem o total da população Xavante.

Essas linhagens existem apesar da regra de residência uxorilocal. Porém, ao contrário da situação Mundurucu, a uxorilocalidade Xavante é praticada no contexto de endogamia de aldeia. Casando em sua própria aldeia, os homens agnaticamente relacionados conseguem manter-se juntos. A alta incidência de endogamia de aldeia parece ser demograficamente possível graças ao tamanho das aldeias Xavante, que varia de 150 a 300 pessoas e há aparentemente ampla categoria de mulheres com quem os homens podem casar. Esses fatores, naturalmente, aumentam as possibilidades de se achar cônjuge na própria aldeia. Além disso, há uma forte preferência pelo casamento de grupos de irmãos com grupos de irmãs, de tal modo que os homens se mudam em bloco, por assim dizer, de uma casa para outra. Embora subordinados ao sogro, em tempo hábil, eles se tornarão os homens dominantes do grupo doméstico, quando os irmãos de suas mulheres se casarem e quando morrer o sogro.

Vemos, pois, que na sociedade Xavante a grande maioria dos homens consegue organizar-se em grupos agnásticos socialmente compactos e significativos. Fica, então, claro que a regra uxorilocal não só é compatível com a regra patrilinear, como também, dada a prática da endogamia de aldeia, é possível haver mesmo grupos localizados de agnatas envolvidos em atividades conjuntas, de natureza corporativa.

Os Sanumá, com quem realizei pesquisa de campo (1968-70, 1973, 1974), representam um subgrupo (2.000 aproximadamente) dos índios Yanomami (cerca de 18.000 no Brasil e na Venezuela). Embora meus dados abranjam um número considerável de aldeias, eles se concentram, principalmente, em oito aldeias da região do alto rio Auaris, no Território de Roraima.

A sociedade Sanumá está dividida numa série de clãs. Cheguei a registrar dezesseis desses clãs, mas apenas cinco foram bem estudados. Como nas sociedades Mundurucu e Xavante, esses clãs Sanumá são patrilineares, nominados, exogâmicos, dispersos e não corporativos. Também entre os Sanumá os clãs fornecem um esquema de classificação social. Cada um deles se subdivide num número variável de grupos agnáticos, nominados, exogâmicos que podem ou não estar dispersos. Chamo a esses grupos linhagens pelas seguintes razões: cada um deles possui um ancestral bem conhecido; seus nomes, sempre formados com o plural de um dos nomes pessoais do fundador ou de um de seus filhos, são aplicados a todos os membros de cada grupo individual e coletivamente e são exclusivos de cada grupo; a profundidade genealógica é, geralmente, de três a cinco gerações e em vários casos é possível traçar as conexões genealógicas de dois ou mais desses grupos até um ancestral clânico comum; não são corporativos, pois não retêm propriedade comum, nem desempenham atividades rituais ou técnicas coletivas. Porém, esses grupos se destacam como marcadores de padrões de ação social em questões como seleção de nomes pessoais para crianças (Ramos 1974), tabus alimentares, desempenho em duelos, em atividades guerreiras, em diálogos cerimoniais, em xamanismo e em certas modalidades de caça (Taylor 1972, pp. 87, 103-104; 1973; 1974, pp. 68, 76-77; 1977, 1979, no prelo), onde cada grupo tem o seu modo específico de proceder, não se confundindo com nenhum outro. Uma pessoa nascida num desses grupos retem sua afiliação para o resto da vida pois essa afiliação é exclusiva e permanente. Não existe, como entre os Xavante, a possibilidade de se mudar de grupo, mesmo que ele esteja no processo de desaparecer. O que acontece entre os Sanumá é que os descendentes de membros de linhagens extintas simplesmente perdem a afiliação a essas linhagens. Esse fato está intimamente ligado ao modo como é atualizada a regra uxorilocal nessa sociedade.

Existe uma forte preferência pela endogamia de aldeia. Esta preferência, que permite a co-residência entre conjuntos de irmãos de sexos opostos, garante para a geração seguinte

uma certa proporção de primos cruzados, que são os cônjuges preferenciais. A co-residência de homens relacionados por via agnática, se for mantida por três ou mais gerações, permitirá, por sua vez, a criação e o estabelecimento de grupos de linhagem; se estes ultrapassarem um determinado ponto de crescimento, tenderão a se segmentar pela dispersão de ramos colaterais, transformando a linhagem, de um grupo localizado a uma entidade dispersa. Este é um dos mecanismos pelos quais as comunidades se dividem, mantendo o número de habitantes mais ou menos constante, entre 40 e 60 pessoas. Por outro lado, é freqüente um número considerável de homens não encontrar esposas em suas aldeias, o que os leva a delas sair para morar com os sogros numa outra aldeia. Vários fatores contribuem para esse relativo êxodo masculino: o pequeno tamanho das aldeias, a preferência de casamento entre primos cruzados, a exogamia de linhagem e de clã, todos restringindo as opções matrimoniais. Aqueles que saem para casar poderão tornar-se co-residentes com outros membros de seu próprio clã, como ocorre com os agregados agnáticos dos Mundurucu. Mas, ao contrário dos Mundurucu, os agregados agnáticos Sanumá não se cristalizam em unidades com relevância social.[3]

Temos, então, duas forças opostas: uma, que é a endogamia de aldeia, mantendo juntos os agnatas; a outra, representada pela necessidade que têm alguns homens de casar fora e pelo processo de cisão de aldeia, levando à dispersão de agnatas. A poporção de indivíduos que pertencem a linhagens — aproximadamente cinqüenta por cento — reflete nada mais nada menos que as limitações impostas ao processo de emergência e manutenção de grupos agnáticos coesos e co-residenciais.

A situação das linhagens Sanumá só pode ser satisfatoriamente apreendida se abandonarmos a visão sincrônica e estática da realidade — marca registrada da abordagem funcional-estrutural — que toma a distribuição espacial de grupos e instituições como eixo interpretativo, e adotarmos a posição mencionada no início deste trabalho, de considerar a dimensão tempo como aquela que nos conduz a captar a totalidade da estrutura social. Godelier toca nas deficiências do funcionalismo quando diz: "por confundir estrutura social com relações sociais externas, a análise funcionalista está condenada

---

3 Esses agregados agnáticos não devem ser confundidos com *núcleos* agnáticos, isto é, grupos co-residentes de agnatas constituídos por pai e filhos ou grupos de irmãos e seus filhos (Ramos e Albert, 1977, p. 89).

a permanecer prisioneira das aparências do sistema social estudado, não havendo possibilidade de desvendar qualquer lógica submersa e, muito menos, as circunstâncias estruturais e decorrentes de seu surgimento e desaparecimento históricos" (1977, p. 35. Minha tradução).

A única maneira de tornar inteligível a situação das linhagens Sanumá e ir além das aparências, foi percebê-las em termos dinâmicos, através de seu ciclo de desenvolvimento, no qual a residência uxorilocal desempenha um duplo papel: por um lado, permitindo a emergência de linhagens quando a endogamia de aldeia é alcançada de maneira significativa; por outro lado, dificultando, ou mesmo impedindo, a criação ou continuidade de linhagens quando os agnatas são obrigados a se dispersar por não conseguirem casar em sua própria aldeia.

Esse é um processo altamente dinâmico que envolve um constante surgir e desaparecer de grupos de linhagem específicos, deixando em sua esteira um considerável número de pessoas sem linhagem e cuja única afiliação patrilinear é com os clãs. Se não considerarmos o fator tempo, o quadro perceptível, em qualquer momento dado, é o de uma organização "frouxa", amorfa, com vagos princípios que são observados parcial e assistematicamente, submetendo a duras provas a habilidade analítica do pesquisador em busca de ordem e coerência para aquilo que observa. Na minha experiência essa ordem e essa coerência só apareceram quando passei a ver a situação Sanumá pelo prisma diacrônico, a partir do processo de desenvolvimento de seus grupos sociais.

DISCUSSÃO: ENDOGAMIA *VERSUS* EXOGAMIA DE ALDEIA

Recapitulando os pontos principais sobre os três casos aqui apresentados temos, em representação gráfica, o seguinte quadro:

	UNIDADES PATRILINEARES		
	Metades	Clãs	Linhagens
Mundurucu	100 %	100 %	—
Sanumá	—	100 %	50 %
Xavante	50 %	100 %	100 %

Essas são as unidades de descendência comuns a, pelo menos, duas dessas sociedades. Outras, como fratrias, só ocorrem entre os Mundurucu e, por isso, são excluídas do quadro. As percentagens se referem à população que pertence às várias unidades. Segundo a interpretação de Maybury-Lewis sobre as metades Xavante, apenas cerca de metade da população total faz parte dessa divisão. Quanto aos Sanumá, dadas as características do processo de desenvolvimento das linhagens, o resultado é que aproximadamente metade da população pertence a esses grupos num dado momento de sua história.

À luz desses três casos, é possível perceber as implicações que tem o tipo de sistema desarmônico patrilinear/uxorilocal para a organização das sociedades onde ele ocorre. Retomando os quatro pontos de partida no início do artigo, temos então:

Em primeiro lugar, a residência uxorilocal por si só não leva necessariamente à dispersão de agnatas. Se combinada a endogamia de aldeia, ela não impede a existência de grupos agnáticos localizados, como mostra bem o caso Xavante.

Em segundo lugar, o simples fato de patrilinearidade estar associada a uxorilocalidade não significa que a "patrilinearidade dá lugar a descendência bilateral", que "as relações são confusas, o sib se desintegra" (Murdock 1949, p. 217). Quando essa patrilinearidade se manifesta em categorias sociais cuja razão de ser é regulamentar o casamento e fornecer um sistema de classificação interna e identidade tribal aos membros da sociedade, a regra de residência uxorilocal não gera contradições estruturais, nem impõe limitações a essas categorias sociais. Vimos que existem clãs nas três sociedades investigadas, independentemente do tipo de uxorilocalidade praticada em cada uma, se associada a endogamia ou a exogamia de aldeia. Esses clãs operam de maneira semelhante entre os Mundurucu, Sanumá e Xavante. Portanto, para se conseguir classificação, identificação e "casamentos corretos" não é necessário que os agnatas vivam juntos na mesma aldeia. Eles podem estar dispersos e, mesmo assim, dar continuidade a suas patrilinhas, pelo recrutamento via transmissão agnática.

Em terceiro lugar, podemos ver em que circunstâncias a residência uxorilocal atua como elemento inibidor ou permissivo no estabelecimento de grupos agnáticos socialmente importantes. É no contexto de exogamia de aldeia que a uxorilocalidade inibe a criação de linhagens, quando todos ou quase todos os homens se separam para casar fora. O caso Mundurucu ilustra bem essa situação. Mas mesmo aí, vemos que nem todos os homens saem de suas aldeias depois do casamento e

outros, ao sairem, acabam se reunindo a alguns de seus agnatas na aldeia de suas esposas. Por outro lado, quando a residência é uxorilocal no contexto de endogamia de aldeia, nada impede que surjam grupos agnáticos do tipo linhagem, pois todos ou quase todos os agnatas, casando em sua própria aldeia, mantêm-se juntos, podendo dar continuidade a suas ações coletivas, enquanto membros desses grupos. Os Xavante são exemplo disso (Cf. Murphy 1979, p. 221).

São os Sanumá, porém, que oferecem, digamos, o "caso teste", ao exibirem, combinadas, as variáveis relevantes. Eles representam a situação intermediária de grupos agnáticos podendo ser criados quando os agnatas podem manter-se juntos por mais de duas gerações; quando não, a afiliação a linhagens simplesmente se perde. É, pois, no caso Sanumá, que se torna clara a importância da endogamia de aldeia em "mitigar" (Shapiro 1971, p. 64) os efeitos que a uxorilocalidade pode ter na formação de grupos de descendência.

Em quarto lugar, decorrente de tudo isso, fica claro que não há incompatibilidade entre a regra de descendência patrilinear e a regra de residência uxorilocal. Não é demais enfatizar, mais uma vez, que a existência de uma regra de descendência não resulta automaticamente na formação de grupos sociais. Para que isso ocorra, devem estar presentes outros fatores que forneçam as condições necessárias, como co-residência de agnatas e sua continuidade espaço-temporal.

Nesse tipo de sistema desarmônico a co-residência de agnatas pode ocorrer de duas maneiras: uma, através de endogamia de aldeia, como no caso Xavante; a outra, no contexto de exogamia de aldeia, quando membros do mesmo clã se reagrupam na aldeia de suas esposas, como no caso Mundurucu. Mas em ambas as situações só poderão existir grupos agnáticos de descendência se essa co-residência tiver continuidade no tempo, cobrindo, pelo menos, três gerações consecutivas. Naturalmente, a primeira alternativa — endogamia de aldeia — é a que fornece as condições necessárias para a emergência de linhagens. A alternativa exemplificada pelos Mundurucu não permite essa emergência por duas razões: a) não há continuidade no tempo, uma vez que os filhos dos agnatas clânicos reunidos numa única casa dos homens terão, eles também, que se separar depois do casamento; b) nem sempre é possível manter as condições que permitem o reagrupamento de agnatas numa mesma aldeia pós-marital, devido à falta de cônjuges adequados ou a quaisquer outros fatores. Por isso, esses agregados agnáticos nada mais são do que agrupamentos contingentes dissolvidos a cada geração. A impor-

tância social desses agregados é uma questão empírica. Enquanto entre os Mundurucu eles parecem ter reconhecimento social como subdivisões da casa dos homens, entre os Sanumá eles não são reconhecidos, nem parecem ter qualquer importância social.

CONCLUSÕES

Tendo em vista a discussão acima, é possível concluir que no sistema desarmônico patrilinear/uxorilocal a prática da endogamia de aldeia é a única maneira de garantir a co-residência continuada de agnatas por várias gerações, condição *sine qua non* para que existam grupos de descendência patrilinear tipo linhagem.

A margem de variação encontrada nesse tipo de desarmonia talvez seja melhor interpretada na forma de contínuo. Num dos pólos desse contínuo estariam as sociedades com total endogamia de aldeia, total ausência de agregados agnáticos e existência de grupos de descendência englobando todos os membros da sociedade. No outro pólo, teríamos a total exogamia de aldeia, a total ausência de grupos de descendência e a existência de agregados agnáticos socialmente reconhecidos. Nenhuma das três sociedades aqui discutidas coincide com esses pólos que, de fato, representam tipos ideais. Os Munducucu, que mais se aproximam do segundo pólo (exogamia de aldeia/ausência de grupos de descendência/existência de agregados agnáticos), apresentam uma certa incidência de casamentos dentro da mesma aldeia. Entre os Xavante, que se acham mais próximo do primeiro pólo, embora a grande maioria dos homens case em sua própria aldeia, existem casos de homens que se deslocam para outras aldeias onde se casam e se instalam. Os Sanumá, por sua vez, estão a meio caminho entre os dois extremos. Têm uma grande preferência por endogamia de aldeia, mas, na verdade, apenas cerca de trinta ou quarenta por cento dos homens consegue encontrar esposas onde residem. Seus grupos de descendência simplesmente refletem esse fato ao englobarem somente metade da população num dado momento da história das comunidades. A necessidade de casar fora pode levar ao reagrupamento circunstancial de companheiros de clã, sem que isso represente maiores conseqüências sociais.

Concluindo, portanto, que o sistema desarmônico patrilinear e uxorilocal é prática e estruturalmente viável, podendo, inclusive, conter a existência de grupos agnáticos do tipo

linhagem, proponho o seguinte: dada a combinação de patrilinearidade e uxorilocalidade, só pode haver grupos de descendência na medida em que houver endogamia de aldeia.

É importante considerar que esta proposição se refere à *possibilidade* de ocorrência de grupos de descendência; a endogamia de aldeia é condição necessária para isso. Se esses grupos emergem sempre que existirem as condições favoráveis, isto é, se endogamia de aldeia é também condição suficiente, é assunto para outra pesquisa.

A relevância teórica desses três casos empíricos está no fato e eles permitirem ao analista dissecar os fatores que entram na composição das várias combinações possíveis dentro dos parâmetros esse tipo de regime desarmônico e entender de que modo as sociedades onde ele existe o põem em prática. Dizer que descendência patrilinear é incompatível com residência uxorilocal (ou matrilinear) é atribuir à realidade uma simplicidade que não existe. Certamente, a sociedade Xavante faz sentido e não há por que atribuir-lhe uma contradição que foi criada, afinal de contas, pelos modelos generalizantes de parentesco elaborados por não Xavante. O entendimento desse tipo de sistema (e, provavelmente, de todos os demais) requer um refinamento de conceitos muito maior do que se tem conseguido ou tentado. E uma das maneiras mais eficientes de se obter esse refinamento é devolver aos modelos analíticos a complexidade do concreto, reintroduzindo todas aquelas variáveis relevantes que sejam condizentes com a especificidade do real e combinar isso ao exercício da comparação sistemática de casos empíricos apropriados. É o que este trabalho pretendeu demonstrar.

BIBLIOGRAFIA

BALDUS, Herbert. *Tapirapé. Tribo Tupi no Brasil Central.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1970.

GODELIER, Maurice. *Perspectives in Marxist Anthropology.* Cambridge. Cambridge University Press, 1977.

KEESING, Roger. Shrines, ancestors, and cognatic descent: the Kwaio and Tallensi. *American Anthropologist* 72:755-75, 1970.

KENSINGER, Kenneth. Cashinawa notions of social time and social space. *Atas do XLIIo. Congresso Internacional de Americanistas.* Paris, Vol. II, pp. 233-44, 1977.

KRACKE, Waud. Uxorilocality in patriliny. Kagwahiv filial separation. *Ethos* 4, No. 3:295-310, 1976.

———. *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society.* Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco.* Petrópolis, Vozes, 1976.

MAYBURY-LEWIS, David. *Akwe-Shavante Society.* Oxford, Claredon Press, 1967.

MURDOCK, George P. *Social Structure*. Nova York, The Free Press, 1949.
MURPHY, Robert. Matrilocality and patrilineality in Mundurucu society. *American Anthropologist* 58:414-34, 1956.
———. Social structure and sex antagonism. *Southwestern Journal of Anthropology* 15:89-98, 1959.
———. *Headhunter's Heritage*. Berkeley, The University of California Press, 1960.
———. "Lineage and lineality in Lowland South America" In Maxine Margolis e William Carter (org.) *Brazil. Anthropological Perspectives. Essays in Honor of Charles Wagley*. Nova York, Columbia University Press, pp. 217-24, 1979.
RAMOS, Alcida R. *The Social system of the Sanumá of Northern* Brazil. Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin, Madison. Ann Arbor, University Microfilms, 1972.
———. How the Sanumá acquire their names. *Ethnology* 13:171-85, 1974.
———. Diachrony and structure: comparing Balinese and Sanumá social groups. Trabalho apresentado no Departamento de Antropologia Social, University of Edinburgh, 1978a.
———. Mundurucu: social change or false problem? *American ethnologist* 5:675-89, 1978b.
RAMOS, Alcida e ALBERT Bruce. Yanoama descent and affinity: the Sanumá/Yanoman contrast. *Atas do XLIIo. Congresso Interamericanistas*. Paris, Vol. II, pp. 71-90, 1977.
SCHEFFLER, H. W. Descent concepts and descent groups: the Maori case. *Journal of Polynesian Society* 73:126-33, 1964.
———. Ancestor worship in anthropology: or observations on descent and descent groups. *Current Anthropology* 7:541-51, 1966.
SHAPIRO. Warren. Structuralism *versus* sociology: a review of May bury Lewis's *Akwe-Shavante Society*. *Mankind* 8:64-66, 1971.
SISKIND, Janet. *To Hunt in the Morning*. Nova York, Oxford University Press, 1973.
STEWARD, Julian. *Handbook of South American Indians*. Vol. 5. Washington, D.C.: Smithsonian Institution. 1949.
TAYLOR, Kenneth I. *Sanumá (Yanoama) Food Prohibitions: the Multiple Classification of Society and Fauna*. Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin, Madison. Ann Arbor. University Microfilms, 1972.
———. Sanumá food taboos and para-totemic classification. Comunicação apresentada na Reunião Anual da American Anthropological Association. Nova Orleans, 1973.
———. *Sanumá Fauna: Prohibitions and Classifications*. ICAS Monografia No. 18. Caracas, Fundacion La Salle de Ciencias Naturales, 1974.
———. Raiding Dueling and descent group membership among the Sanumá. *Atas do XLIIo. Congresso Internacional de Americanistas*. Paris, Vol. II, pp. 91-104, 1077.
———. Knowledge and praxis in Sanumá food prohibitions. Trabalho apresentado na Reunião Anual da American Anthropological Association. Cincinnati, 1979.
———. Sanumá food prohibitions and para-totemic classification. *Antropologia* (Caracas), No. 51 (no prelo).
WAGLEY, Charles. *Welcome of Tears. The Tapirapé Indians of Central Brazil*. Nova York, Oxford University Press, 1977.